

Gilles Emery, O.P.

L'image du Christ : le concile de Nicée II

Le recours aux icônes est devenu aujourd'hui très fréquent dans la vie de prière des fidèles catholiques : de nombreux lieux de prière offrent une ou plusieurs icônes à la vénération des croyants. Autrefois, parfois perçu comme un objet de prière « importé » de l'Orthodoxie orientale, l'icône pouvait apparaître à certains comme étrangère à la piété catholique, malgré le *Décret* du concile de Trente qui, au XVI^e siècle, avait rappelé que la vénération des images du Christ et des saints fait pleinement partie de la tradition de l'Église catholique romaine. En doctrine comme en pratique, la vénération des icônes, enseignée par le concile de Nicée II, a toute sa place dans l'Église catholique. Le deuxième concile de Nicée constitue un point d'achèvement de la christologie patristique prolongée dans le haut moyen âge. C'est aussi le dernier concile œcuménique reconnu conjointement par l'Occident et l'Orient, le septième concile œcuménique et le dernier de la tradition commune du Catholicisme et de l'Orthodoxie.

Parfois moins connu que les conciles antérieurs, en particulier pour ce qui touche sa doctrine christologique, Nicée II s'inscrit pourtant dans le prolongement direct des conciles christologiques qui le précèdent. D'une part, la vénération des icônes ne constitue pas exclusivement une pratique orientale mais elle appartient au bien commun de la foi chrétienne dans la tradition commune de l'Église catholique et des Églises orthodoxes. D'autre part, le culte des icônes se fonde sur une doctrine christologique profonde et précise, qu'il exprime et de laquelle il est indissociable. Pourtant, ce fondement christologique qui permet de saisir le

sens profond des icônes demeure souvent moins connu. C'est cette doctrine des icônes, telle qu'elle fut enseignée par le second concile de Nicée au VIII^e siècle (puis par le quatrième concile de Constantinople au IX^e siècle) que nous voulons brièvement présenter ici.

1. Les enjeux du débat sur les images

La question doctrinale au centre de Nicée II est celle du culte ou de la vénération des images ou icônes (icônes, peintures, mosaïques représentant le Christ, la Vierge et les saints). Le problème revêt plusieurs aspects et enjeux qui sont liés de façon assez complexe.

Un enjeu christologique. Les iconoclastes (littéralement : ceux qui brisent ou cassent les images) ont le plus souvent un sens très fort de l'unité de la personne du Christ ; sans être forcément monophysites, ils ont tendance à considérer principalement dans le Christ son unité, en plaçant l'accent sur la divinité du Christ. L'un de leurs principaux arguments est le suivant : l'image doit représenter le modèle tel qu'il est (l'image doit être « consubstantielle » au modèle) ; mais dans la personne du Christ on ne peut pas dissocier ses deux natures qui sont indéfectiblement unies sans confusion ni séparation ; or, suivant l'argument avancé, l'icône représenterait la nature humaine du Christ, tandis que, de son côté, la nature divine du Christ ne peut pas être représentée : on ne peut pas en dessiner les contours, on ne peut pas la « circonscrire » (cf. le commandement de Dieu en Ex 20,4, souvent invoqué dans ce contexte : « Tu ne feras aucune image sculptée [de Dieu] ») ; il serait donc impossible et contraire à la foi de peindre le visage ou la personne du Christ¹. En d'autres termes : pour certains théologiens de l'iconoclasme, la tentative de représenter le Christ dans des icônes se

¹ Cet argument fut repris par l'empereur iconoclaste Constantin V ; voir Ch. Schönborn, *L'icône du Christ*, Fondements théologiques, Fribourg, 1976, p. 173-174.

rapprocherait en quelque sorte du “nestorianisme” qui sépare les deux natures du Christ. Le Verbe incarné n’est donc pas représentable. La seule image du Christ, suivant un courant de l’iconoclasme, c’est l’Eucharistie (c’est là en réalité un très mauvais argument, car l’Eucharistie n’est pas seulement une image du Christ : elle est le corps et le sang du Christ en personne !). Cette thèse christologique de l’iconoclasme trahit une mauvaise conception de l’icône et du Christ, car en réalité l’icône, pour la foi orthodoxe, ne représente pas une nature du Christ : elle représente la *personne* du Christ en son entier qui apparaît et se manifeste dans les traits personnels de son humanité.

Le statut de la matière et la doctrine de la création. Le mouvement iconoclaste est traversé, de manière confuse et en bonne partie inconsciente, par une dévalorisation de la matière, dans un climat de pensée frappé de platonisme qui cède à une dichotomie entre le monde matériel et le monde spirituel : le monde matériel ne pourrait pas refléter la gloire du monde intelligible (en l’occurrence le monde de la gloire du Christ et des saints, le monde à venir)². Pour illustrer cette mentalité, on peut faire valoir une anecdote tirée de la *Vie de Plotin* rédigée par son disciple Porphyre, aux sources du néoplatonisme (III^e siècle). La *Vie de Plotin* commence, à la première phrase, par rappeler que le philosophe Plotin « donnait l’impression d’avoir honte d’être dans un corps » ; pour cette raison, Plotin « refusait de rien raconter sur ses origines, sur ses parents ou sur sa patrie » et il refusait de poser pour un sculpteur ou pour un peintre : « supporter un peintre ou un sculpteur lui paraissait indigne » ! Plotin estimait qu’il ne faut pas se fixer sur le corps dont la beauté n’est qu’une image (un simple reflet très imparfait) de la beauté archétype ; s’attacher à l’image reviendrait à se fixer sur ce qui est une ombre. À son disciple Amélius qui le priait d’autoriser que l’on fit son portrait, Plotin apporta cette réponse commentée par Porphyre : « “Il ne suffit donc pas de porter ce reflet dont la

² On parle parfois d’*origénisme* pour désigner ce courant à la fois spéculatif et spirituel.

nature nous a entourés”, mais voilà qu’on lui demandait encore de consentir à laisser derrière lui un reflet de reflet, plus durable celui-là, comme si c’était là vraiment l’une des œuvres dignes d’être contemplées ! »³. Suivant cette conception, l’image s’attache à ce qui doit précisément être dépassé et qu’il faut transcender. — À l’inverse, contre toute forme de docétisme, les iconodules (littéralement : ceux qui vénèrent les icônes) orthodoxes soulignent la valeur de la matière et la *dignité de la chair humaine* dans et par laquelle le Verbe divin s’est manifesté. L’icône implique le respect et la valorisation de la matière, suivant une saine théologie de la création et une saine christologie, ainsi qu’en témoigne saint Jean Damascène :

Autrefois, Dieu, incorporel et sans contours, n’était absolument pas représenté. Mais aujourd’hui, puisque Dieu a été vu dans la chair et qu’il a vécu parmi les hommes, je représente ce qui est visible de Dieu. Ce n’est pas devant la matière que je me prosterne, mais devant le créateur de la matière, qui est devenu matière pour moi, qui a accepté de vivre dans la matière et qui a fait mon salut par la matière. Je ne cesserai pas de respecter la matière, par laquelle mon salut a été fait. [...] La grâce divine est donnée aux matières par l’imposition du nom de ceux qu’elles représentent. [...] Les matières ne sont [...] pas dignes d’admiration en elles-mêmes, mais si celui qui est représenté est rempli de grâce, elles partagent cette grâce par l’analogie de la foi⁴.

³ Porphyre, *La vie de Plotin* 1, éd. L. Brisson et alii, Paris, 1992, p. 133 ; sur cet épisode du « portrait de Plotin », voir J. Pépin dans *La vie de Plotin*, *op. cit.*, p. 301-330.

⁴ Saint Jean Damascène, *Contre ceux qui rejettent les images saintes* I,16 et I,36 [II,32], dans : saint Jean Damascène, *Le visage de l’invisible*, trad. A.-L. Darras-Worms, introd. par Ch. Schönborn, Paris, 1994, p. 46-47 et 105.

On perçoit fort bien ici le lien profond qui, rattachant la vénération des icônes à la doctrine de l'incarnation, se fonde en dernier ressort sur une doctrine de la création. Il ne s'agit pas seulement de la bonté naturelle du monde matériel, mais du rôle de la matière dans la dispensation du salut (« la matière, par laquelle mon salut a été fait »).

Un enjeu pastoral. L'icône est une forme de prédication, un support du culte, particulièrement accessible à l'ensemble des fidèles. Elle constitue ainsi une forme répandue de la piété populaire (parfois avec quelques excès ?). Cela explique en partie le retentissement de la controverse iconoclaste parmi les fidèles : touchant la piété populaire, elle était perceptible par le plus grand nombre.

Un enjeu politique. L'aspect politique joua un rôle déterminant car l'iconoclasme fut un mouvement impérial. Au VIII^e siècle tout d'abord, puis lors d'une seconde vague au IX^e siècle, plusieurs empereurs menèrent une lutte décidée contre les images. L'interdiction des images prit alors la forme d'une loi impériale, à laquelle des évêques se soumirent parfois avec servilité. L'empereur Constantin V (740-775) composa lui-même un traité contre les images et réunit dans le même but un concile iconoclaste à Hiéra, en 754, auquel participèrent plus de trois cent trente évêques, et qui condamna formellement la représentation du Christ en icône⁵. Cela suggère l'étendue du problème ecclésial et politique que les icônes ont alimenté. La réunion et les travaux de Nicée II furent également rendus possibles par le changement de politique impériale dû à l'impératrice régente Irène.

⁵ On peut trouver la définition et les anathèmes de Hiéra chez G. Dumeige, *Nicée II*, Paris, 1978, p. 236-238.

2. La définition dogmatique de Nicée II sur les images

Convoqué par l'impératrice régente Irène avec l'approbation du pape, le concile de Nicée II eut lieu en 787 (il réunit, suivant les sessions, de deux cent cinquante à trois cent soixante-cinq évêques environ ; la tradition a retenu le nombre de trois cent soixante-sept Pères conciliaires). Ses documents principaux consistent en une définition (*horos*) de la foi christologique relative aux icônes, assortie de quatre anathèmes sur les icônes (le concile promulgua aussi une série de canons de discipline ecclésiastique qui ne concernent pas la question des icônes). La définition de foi comprend tout d'abord un rappel de tous les conciles précédents, de Nicée I à Constantinople III, ainsi qu'un rappel des erreurs qui y furent rejetées : ce rappel intentionnel, longuement développé, indique que Nicée II veut faire œuvre de tradition, en récapitulant et en actualisant la foi au Christ proclamée par les conciles antérieurs. La définition (*horos*) de Nicée II concernant les icônes comporte trois éléments principaux : la vérité de l'incarnation exprimée par la vénération des icônes, le rapport de l'icône à son modèle, et le rôle de l'image dans la prédication du Christ.

La vérité de l'incarnation

Le sens fondamental de la vénération des icônes réside dans l'affirmation de la vérité de l'incarnation. L'icône revêt à cet égard une fonction anti-docète (la chair du Christ n'est pas une apparence). L'icône, suivant la doctrine de Nicée II, a pour but de « fortifier la foi en l'incarnation, véritable et non en apparence, du Verbe de Dieu »⁶. L'icône exprime un aspect fondamental de la doctrine de l'Église concernant le Christ, dans des termes qui rappellent la

⁶ Nicée II, dans *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1 : *Les Décrets de Nicée I à Latran V*, sous la dir. de G. Alberigo, Paris, 1994, p. 303.

christologie de saint Ignace d'Antioche au début du II^e siècle déjà (*vérité* de l'incarnation, exclusion d'une seule *apparence* de l'humanité du Christ)⁷. Le rejet de toute forme de docétisme constitua, dès le départ, un argument fondamental des théologiens et des pasteurs défenseurs des images. Ainsi, par exemple, saint Germain de Constantinople (patriarche de 715 à 730), l'un des premiers auteurs qui lutta et écrivit contre l'iconoclasme, énonce bien ce thème central de la foi orthodoxe au Christ :

De la divinité invisible nous ne faisons ni icône ni représentations [...]. Mais depuis que le Fils unique lui-même qui est dans le sein du Père, a daigné devenir homme selon le dessein bienveillant du Père et du Saint-Esprit, pour racheter sa propre créature de la sentence mortelle, depuis donc qu'Il est devenu participant du sang et de la chair comme nous, comme dit le grand apôtre, "devenu semblable à nous en tout excepté le péché" (Hebr. 4,15), nous dessinons l'image de son aspect humain selon la chair, et non pas de sa divinité incompréhensible et invisible, car nous nous sentons pressés de représenter ce qui est notre foi, pour montrer qu'Il ne s'est pas uni notre nature en apparence, comme une ombre [...], mais qu'Il est devenu homme en réalité et en vérité, parfait en tout excepté le péché qu'a semé en nous l'Ennemi. En raison de cette foi inébranlable en Lui, nous représentons le caractère de sa sainte chair sur les icônes, et nous vénérons celles-ci et les honorons avec la révérence qui leur est due puisqu'elles nous conduisent au souvenir de sa divine Incarnation vivifiante et indicible⁸.

⁷ Voir par exemple saint Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes* I,1-II (*Sources Chrétiennes* 10 bis, 1998, p. 132-135) ; *Aux Tralliens* IX-X (p. 100-103).

⁸ Saint Germain, *Lettre à Jean de Synades* ; PG 98, col. 157-159; trad. Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Fondements théologiques, Fribourg, 1976, p. 181-182.

La vénération des icônes du Christ met en jeu la vérité de l'incarnation et elle apparaît comme l'expression d'un mouvement spontané de la foi (« car nous nous sentons pressés de représenter ce qui est notre foi »). Germain formule ici en toute clarté la fonction fondamentale des images : elles contribuent à *rappeler à notre mémoire la chair du Christ* (« puisqu'elles nous conduisent au souvenir de sa divine Incarnation vivifiante et indicible »).

De l'image au Modèle

Le deuxième thème de la définition du concile de Nicée II consiste dans la relation que l'image entretient avec son modèle :

Avançant sur la voie royale et nous attachant à l'enseignement divinement inspiré de nos saints Pères et à la tradition de l'Église catholique, dont nous reconnaissons qu'elle est celle de l'Esprit Saint habitant en elle, nous décidons ceci, avec toute la précision et la justesse possibles : comme pour la représentation de la précieuse et vivifiante croix, que l'on place les vénérables et saintes images, mosaïques ou œuvres faites de toute autre matière convenable, dans les saintes églises de Dieu, sur les objets ou vêtements sacrés, les murs et des tableaux, dans les maisons et les chemins ; l'image de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, celle de Notre-Dame immaculée, la sainte Mère de Dieu (*Theotokos*), celle des anges, dignes de notre respect, celle de tous les saints et justes. En effet, plus on les voit, grâce à leur représentation par l'image, plus en contemplant leurs images on est amené à se rappeler et à aimer les modèles originaux (*prótotypoi*) et à leur donner salutations et respectueuse vénération (*proskynèsis*) : non pas l'adoration (*latreia*) véritable propre à notre foi, qui convient à la nature divine

seule, mais comme on le fait pour la représentation de la glorieuse et vivifiante croix, pour les saints évangiles et tous les autres objets sacrés ; et on fera en leur honneur des encensements et l'apport de lumières, selon la pieuse coutume des Anciens. Car « l'honneur rendu à l'image s'en va au modèle original », et celui qui vénère l'image vénère en elle la personne de celui qu'elle représente⁹.

La dernière phrase de cet extrait de Nicée II provient de saint Basile de Césarée : « L'honneur (*timè*) rendu à l'image (*eikôn*) passe au modèle original (*prôtotypos*) »¹⁰. Dans ce passage, saint Basile n'avait pas en vue les images peintes, mais le Fils qui est l'Image du Père ; il montrait ainsi que, lorsqu'on honore le Fils qui est l'Image du Père, c'est le même honneur que l'on rend au Père et au Fils. Cet argument, appliqué également au Saint-Esprit, manifeste que les trois personnes possèdent la même autorité (la même divinité), et que la gloire que nous leur rendons est unique. Ce texte fut très souvent utilisé par les défenseurs du culte des images. Il sert ici à montrer que vénérer l'image peinte, c'est vénérer la personne du Christ que l'image représente. La vénération ne vise pas l'œuvre d'art comme telle mais Celui qu'elle représente.

Sur le plan théologique, la valeur de l'image consiste donc essentiellement dans une référence au modèle, ainsi que l'explique saint Jean Damascène dans sa définition de l'image : « L'image est une ressemblance qui figure son modèle (prototype) tout en étant différente de lui en quelque chose »¹¹. L'image peinte et son modèle ne sont pas au même

⁹ Nicée II, dans *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1, p. 303-305.

¹⁰ Saint Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* XVIII,45 (*Sources Chrétiennes* 17 bis, 1968, p. 406-407).

¹¹ Saint Jean Damascène, *Discours contre ceux qui rejettent les images saintes* I,9 (Jean Damascène, *Le visage de l'invisible*, trad. A.-L. Darras-Worms, Paris, 1994, p. 42).

plan. Pour exprimer cette différence, le concile de Nicée II enseigne une distinction fondamentale entre le culte d'adoration (latrerie) et la vénération (proskynèse) : on donne aux images une « respectueuse vénération (*proskynèsis*) : non pas l'adoration (*latreia*) véritable propre à notre foi, qui convient à la nature divine seule ». Cette distinction s'impose, en théorie comme en pratique, pour écarter les abus possibles et toute forme d'idolâtrie. L'adoration (*latreia*) est réservée à Dieu seul, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. La vénération (*proskynèsis*) désigne un acte religieux plus large et générique qui concerne l'ensemble des gestes par lesquels on exprime le respect, le geste principal étant la prosternation. Le culte rendu aux images est un culte de vénération d'honneur, tandis que la vénération d'adoration ou de latrerie est rendue à Dieu seul. Cet enseignement reprend celui de saint Jean Damascène et sera prolongé notamment par Théodore du Stoudion. Ces précisions fondamentales seront également reprises par l'Occident latin.

Saint Jean Damascène (vers 650–750) a composés plusieurs traités sur les images et offrit la première grande synthèse d'une théologie de l'image. Il considère l'icône comme le moyen de parvenir à l'invisible au moyen du visible (« je représente ce qui est visible de Dieu »), c'est-à-dire comme le moyen de parvenir à la divinité par la médiation de l'humanité du Christ : le Christ est Dieu rendu visible (Jn 14,9 : « qui m'a vu a vu le Père »). L'humanité du Christ constitue le moyen de notre communication avec l'invisible de Dieu. Saint Jean Damascène approfondit le regard porté sur l'humanité du Christ : c'est une chair sanctifiée, pleine de grâce, rendue semblable à Dieu, et c'est pourquoi elle procure le salut. Or l'icône participe de cette sainteté : « La grâce divine est donnée aux matières par l'imposition du nom de ceux qu'elles représentent. [...] Les matières ne sont pas dignes d'admiration en elles-mêmes, mais si celui qui est représenté est rempli de grâce, elles partagent cette grâce par

l'analogie de la foi »¹². On remarque tout d'abord, dans ces explications, l'importance du *nom* : l'icône sainte doit porter le nom de la personne représentée. Ce nom établit le lien de l'image au modèle : il garantit que le geste religieux ne s'adresse pas à la matière mais au modèle qui est représenté. La relation de l'image au modèle (assurée par la mention du nom) est un rapport d'« analogie » qui dépasse l'idée d'une simple ressemblance : il s'agit d'une participation de l'image à la sainteté et à la grâce du modèle. Partageant d'une certaine façon (par une analogie de la foi) la sainteté du Christ qu'elle représente, l'icône du Christ devient ainsi une voie de grâce, parce qu'elle est porteuse de grâce. En prenant garde de ne pas exagérer la valeur de cette comparaison, on peut dire que l'icône se rapproche d'une certaine façon des sacrements. Cette conception, très orientale et parfois un peu étonnante pour notre mentalité occidentale contemporaine, insiste sur la valeur théophore et hiérurgique de l'icône (l'image porteuse de grâce nous donne de participer en quelque façon, par cette grâce, au monde divin).

La théologie et la spiritualité byzantines de l'icône ont été profondément influencées par la pensée de Théodore Studite (ou : Théodore le Stoudite, Théodore du Stoudion, 759–826)¹³. Il fournit probablement la réflexion la plus profonde pour une théologie du visage du Christ, entièrement centrée sur la personne du Christ, insistant sur le fait que l'icône est toujours une image *de quelqu'un*, d'une personne¹⁴. L'icône ne représente pas exclusivement l'humanité du Christ (ce serait là une conception qui sépare les natures du Christ), mais elle représente la *personne* du Christ sous les traits de son humanité propre, en lui associant ses membres qui sont les saints. L'icône représente le Christ selon les traits de son humanité. Or cette humanité

¹² Voir ci-dessus la note 4.

¹³ Saint Théodore du Stoudion, *L'Image incarnée*, Trois controverses contre les adversaires des saintes images, Lausanne, 1999.

¹⁴ Cela écarte l'un des arguments christologiques de l'iconoclasme rappelés plus haut.

est concrètement déterminée et n'existe que comme l'humanité de la personne du Verbe incarné, individualisée dans le Verbe : *l'humanité de Jésus n'existe qu'en tant qu'elle est personnalisée dans le Verbe*. Voilà sans doute le fondement le plus profond de la théologie de l'icône : le mystère de l'incarnation consiste en ce que le Verbe en personne s'est fait homme, non pas homme "en général", mais *cet homme-là*, Jésus de Nazareth. L'humanité du Christ, une humanité déterminée et créée (« circonscrite »¹⁵), subsiste dans la personne même du Verbe dont elle est une nature. C'est pourquoi *les traits humains de Jésus que retient l'icône sont les traits mêmes de sa personne divine*. Ce qui distingue Jésus des autres hommes, ce n'est pas sa nature humaine générique, mais ce sont *ses propriétés personnelles*, et ce sont elles que l'on contemple sur le visage humain de Jésus :

Le Christ est l'un d'entre nous, même s'il est Dieu, lui qui est Un de la Trinité où il est distinct du Père et de l'Esprit par la propriété d'être Fils, de même qu'ici-bas il est distingué de tous les hommes par les propriétés hypostatiques. [...] Nous suivons la foi de l'Église et nous confessons que l'hypostase du Verbe est devenue l'hypostase commune des deux natures et qu'elle a hypostasié en elle la nature humaine avec les propriétés qui la distinguent des autres de la même espèce. C'est pourquoi nous parlons à bon droit d'une seule et même hypostase du Verbe, incirconscrite selon la nature divine, circonscrite selon une essence conforme à la nôtre : celle-ci [la nature humaine] ne subsiste pas en une personne qui subsisterait pour elle-même et qui serait en elle-même circonscrite en dehors de l'hypostase du Verbe ; mais elle a sa subsistance en cette hypostase (en effet, il

¹⁵ Cf. Nicée II, canon 1 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Christ notre Dieu est circonscrit (*perigrapton*) selon l'humanité, qu'il soit anathème » (*Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1, p. 307).

n'y a pas de nature sans hypostase) et c'est dans l'hypostase du Verbe qu'elle est contemplée et circonscrite comme en un individu¹⁶.

L'humanité de Jésus n'a pas d'autre subsistence que celle qu'elle possède dans et par la personne divine du Verbe, en qui et de qui elle reçoit d'être personnalisée. L'icône du Christ Jésus représente *les traits personnels du Verbe* : tel est le fondement personnaliste de la vénération des icônes, qui exprime une *très profonde christologie*.

La tradition latine reprendra et développera la doctrine orientale, comme on peut l'observer chez saint Thomas d'Aquin. Son exposé de la doctrine des images du Christ et des saints est mené d'un bout à l'autre avec saint Jean Damascène¹⁷. 1^o Thomas d'Aquin explique tout d'abord, en conformité avec la doctrine christologique du concile de Constantinople II (dans le prolongement de saint Cyrille d'Alexandrie contre le "nestorianisme"), que la personne du Christ n'est pas l'objet de deux adorations, l'une s'adressant à son humanité et l'autre à sa divinité : puisque sa personne est une, l'adoration qu'on lui adresse est également une¹⁸. Pour cette raison, en tant que l'on regarde l'humanité du Christ comme l'humanité *de sa personne divine*, le chrétien adore l'humanité du Christ d'une adoration de latrie (*adoratio latriae*) : « Ainsi, adorer la chair du Christ, ce n'est rien d'autre qu'adorer le Verbe de Dieu incarné »¹⁹.

¹⁶ Théodore Studite, *Antirrétiques* III,1,19 et 22; PG 99, col. 400 ; traduction : Saint Théodore du Stoudion, *L'Image incarnée*, Trois controverses contre les adversaires des saintes images, trad. J.-L. Palierne, Lausanne, 1999, p. 92-93. — « Dans l'icône du Christ il n'y a pas d'autre hypostase que celle du Christ ; et c'est la même hypostase du Christ, ou le même caractère qui, par la forme de son aspect, apparaît sur l'icône » (Théodore Studite, *Lettre* II,194 ; PG 99, col. 1589).

¹⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, III^a, q. 25 : *De adoratione Christi*.

¹⁸ Thomas d'Aquin, III^a, q. 25, a. 1.

¹⁹ Thomas d'Aquin, III^a, q. 25, a. 2, resp. Mais si l'on regarde l'humanité du Christ *en raison* de sa perfection par sa plénitude de grâce (*ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum*),

2° Quant à l'icône ou image (*imago*) du Christ, on ne l'honore pas religieusement en tant qu'œuvre d'art, mais en tant qu'image du Christ ; c'est ainsi que l'on *vénère* l'icône du Christ qui, lui (le Christ), reçoit une adoration de latrie²⁰. Saint Thomas prolonge ici les explications de Nicée II : lorsque l'on considère l'image *en tant qu'image de quelqu'un*, c'est d'un même mouvement que l'on se porte vers l'image en tant qu'elle est une certaine réalité et vers l'image en tant qu'image *du modèle*. L'honneur rendu à l'image s'adresse au prototype, le Christ qui reçoit une adoration de latrie²¹. Il en va de même pour la vénération de la représentation de la croix du Christ²². 3° Quant aux images et aux reliques des saints, on ne les adore pas mais on les *vénère*, en tant que les saints, dont les corps ont été « le temple du Saint-Esprit », sont « les membres du Christ, fils et amis de Dieu, nos intercesseurs »²³.

La prédication du Christ par la parole et par l'image

La doctrine de l'Église sur l'icône a stimulé une réflexion sur le rôle complémentaire de la *parole* de Dieu et des *images*, sur le rôle de l'*écoute* et de la *vue* dans la vie de la foi. La définition de Nicée II souligne l'éclairage mutuel que s'apportent la vue de l'image et l'écoute de la parole :

saint Thomas parle alors d'une « adoration de dulia » (*adoratio duliae*) qui demeure bien une adoration, c'est-à-dire d'un autre ordre que la vénération s'adressant aux pures créatures (*ibid.*).

²⁰ En tant que l'on considère dans l'icône la *réalité* représentée (le modèle), c'est-à-dire la *personne* du Christ, l'icône suscite une adoration de latrie envers le Christ.

²¹ Thomas d'Aquin, *III^a*, q. 25, a. 3, *sed contra* et *resp.*

²² Thomas d'Aquin, *III^a*, q. 25, a. 4.

²³ Thomas d'Aquin, *III^a*, q. 25, a. 6 ; cf. *II^a-II^{ae}*, q. 99, a. 3, *resp.* La Vierge Marie étant une pure créature, elle ne reçoit pas une adoration mais seulement une « vénération de dulia » (*veneratio duliae*), et plus précisément, en raison de sa dignité, une vénération d'« hyperdulia » (*hyperdulia* : *III^a*, q. 25, a. 5).

La figuration par l'image de personnes vivantes, qui fait accord avec le récit de la prédication évangélique, en vue de fortifier la foi en l'incarnation, véritable et non en apparence, du Verbe de Dieu, nous apporte un profit semblable ; car la lumière dont ils s'éclairent mutuellement a sans aucun doute de mutuels accroissements²⁴.

La complémentarité de la parole et de l'image repose sur une précision importante : l'image doit se trouver *en conformité avec le récit des évangiles*. Nicée II invoque à ce sujet non seulement les traditions écrites, mais aussi les traditions non écrites, en l'occurrence la pratique de l'Église qui vénère les icônes : « Nous conservons inchangées toutes les traditions de l'Église, écrites ou non écrites, qui nous ont été solennellement transmises »²⁵. Cet argument de tradition (non écrite) se trouve au cœur de la réflexion sur les images²⁶. L'Église conserve et transmet une *unique tradition* sous une double forme, *écrite* et *non écrite*.

Cette complémentarité de la parole et de l'image fut développée par le concile de Constantinople IV, postérieur de près d'un siècle à celui de Nicée II (il s'est tenu en 869–870)²⁷. Ce quatrième concile de Constantinople fut reconnu plus tard par Rome comme

²⁴ Nicée II, dans *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1, p. 303.

²⁵ *Ibid.* La valeur normative des traditions non écrites est reprise sous une forme négative dans le quatrième canon de Nicée II relatif aux images (p. 309) : « Si quelqu'un rejette toute la tradition ecclésiastique écrite ou non écrite, qu'il soit anathème ».

²⁶ Voir par exemple saint Jean Damascène, *Discours contre ceux qui rejettent les images saintes* I,23 et II,16 (*trad. cit.*, p. 64-66).

²⁷ Le contexte lointain de ce concile fut la querelle entre les iconodules et les adversaires des icônes : il écarte les derniers restes d'iconoclasme. Le contexte proche fut une question de succession sur le siège de Constantinople.

huitième concile œcuménique, tandis qu'il n'a pas été reconnu comme tel par l'Orthodoxie.

Son troisième canon est consacré au culte des icônes :

Nous décrétons que l'image sacrée de notre Seigneur Jésus-Christ, libérateur et sauveur de tous les hommes, doit être vénérée avec autant d'honneur que le livre des saints évangiles. Car de même que, grâce aux paroles que contient ce livre, nous arrivons tous au salut, de même, grâce à l'action qu'exercent ces images par leurs couleurs, tous, savants ou ignorants, en tirent un utile profit. En effet, ce qui est dit par les mots, l'image nous l'annonce et nous le fait voir par des couleurs. Il est convenable, conformément à la raison et à la plus ancienne tradition, puisque l'honneur est reporté sur le sujet principal, d'honorer et de vénérer les images qui en dérivent, comme le livre sacré des saints évangiles et comme l'image de la précieuse croix²⁸.

Cet enseignement sur les icônes accorde un égal honneur, une égale vénération (proskynèse) au livre des évangiles et aux images du Christ. Le motif principal demeure d'ordre *christologique* : l'honneur s'adresse au Christ dont la parole est recueillie dans le livre des évangiles et dont l'image est représentée dans l'icône (« puisque l'honneur est reporté sur le sujet principal »). Le concile avance en outre un motif d'ordre *pédagogique* pour justifier le culte des images : l'image instruit, et elle instruit tout le monde, même ceux qui ne savent pas lire. Dans l'icône, les *couleurs* jouent un rôle analogue à celui que les *mots* exercent dans le livre des évangiles, et portent dans les esprits un enseignement accessible à tous (« ce qui est dit par les mots, l'image nous l'annonce et nous le fait voir par des couleurs »).

²⁸ Constantinople IV, dans *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1, p. 371.

Cet argument d'ordre pédagogique et pastoral, qui considère l'icône comme une forme de catéchèse, est ancien et on le trouve aussi bien en Occident. C'est ainsi que le pape saint Grégoire le Grand (590-604) expliquait : « Nous disons que les images ne doivent pas être brisées ; en effet, si l'on peint des images dans les églises, c'est pour que ceux qui ne savent pas lire puissent au moins, en regardant les murs, y lire ce qu'ils ne peuvent pas lire dans les livres »²⁹. « Par ce que l'image raconte » (*per picturae historiam*), on peut « apprendre ce qui doit être adoré. Car ce que sont les Écritures pour ceux qui savent lire, cela l'image le réalise pour les simples qui la regardent [...]. C'est pourquoi, pour les peuples (*gentibus*) principalement, l'image tient la place de la lecture »³⁰. La question des icônes manifeste une rencontre très suggestive de la réflexion dogmatique et du souci pastoral d'évangélisation.

Le concile de Constantinople IV souligne en outre la dimension *eschatologique* de l'icône, qui est également fondamentale :

Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ, notre Sauveur, il ne verra pas non plus sa forme [c'est-à-dire : la forme du Christ] lorsqu'il viendra, dans la gloire de son Père, pour être glorifié et glorifier ses saints. [...] Nous disons de même pour qui ne vénère pas l'image de sa Mère immaculée, Marie, Mère de Dieu. Nous peignons aussi les images des saints anges tels que les mots de la sainte Écriture nous les représentent. Nous honorons et nous vénérons encore les images des apôtres si dignes de louanges, des prophètes, des martyrs, des saints personnages ainsi que de tous les saints³¹.

²⁹ Saint Grégoire le Grand, *Lettre* 105 à Serenus de Marseille (*PL* 77, col. 1027-1028).

³⁰ Saint Grégoire le Grand, dans une autre *Lettre* au même Serenus, évêque de Marseille (Denzinger n° 477).

³¹ Constantinople IV, canon 3, dans *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-1, p. 371.

Cela signifie que la vénération des images est une anticipation de la gloire à venir, et un chemin vers la contemplation du Christ en gloire dans la vie éternelle. L'icône, représentant le Christ et les saints, est une porte ouverte sur le monde de la gloire, parce qu'elle est une représentation du Christ et de ceux qui lui sont pleinement associés. Ce passage énumère les personnes dont les images doivent être vénérées : le Christ, la Vierge, les anges, les apôtres, les prophètes et martyrs, les saints et saintes. Cette énumération (qui n'est pas sans affinité avec l'ordre de la litanie des saints) possède un fondement christologique et *ecclésiologique* : il ne faut pas séparer le Christ et ses saints³². Puisque les saints participent à la gloire du Christ au ciel, ils participent donc aussi à la gloire que l'Église sur la terre rend au Christ, dans les icônes³³.

3. La réception de Nicée II

Le concile de Nicée II n'apporte pas une nouvelle définition dogmatique ni un développement théologique distincts des conciles précédents. La christologie qui fonde la doctrine de l'icône est celle qu'enseignent les six premiers conciles. Le septième ne fait qu'y apposer son sceau. Nicée II constitue à cet égard un véritable point d'achèvement de la christologie patristique prolongée dans le haut moyen âge. Les évêques du septième concile œcuménique ont en quelque sorte achevé ce qui avait été commencé avec le premier concile

³² Concernant les anges, Constantinople IV rappelle la correspondance des images avec les paroles de l'Écriture : « les images de saints anges, comme la divine Écriture les représente par des mots » (*ibid.*).

³³ Saint Jean Damascène, *Contre ceux qui rejettent les images saintes* I,21 et II,15 (*Le visage de l'invisible*, p. 61) : « Nous figurons le Christ roi et Seigneur sans le dépouiller de son armée ; car l'armée du Seigneur, ce sont les saints. [...] Si les amis du Christ sont héritiers de Dieu et cohéritiers

de Nicée en 325. La décision de Nicée II ne s'est cependant imposée qu'après certaines résistances, notamment en raison des retournements du pouvoir politique. Elle s'imposa définitivement dans le courant du IX^e siècle.

La réception de ce concile a été plus difficile en Occident où s'organise alors un autre empire, celui des Francs, avec une autre culture. Les théologiens les plus éminents de la cour de Charlemagne (probablement Théodulfe d'Orléans) rédigèrent dans les *Livres carolins* (vers 790–793) une sorte de réfutation critique de Nicée II. Charlemagne réunit un concile à Francfort, en 794, qui se montra très réticent envers Nicée II et qui écarta sa doctrine des icônes. Mais le pape Hadrien I^{er} reçut Nicée II et le soutint, sur la base de l'Écriture et des Pères. Ainsi, dans la personne du pape, l'Église catholique accueillit pleinement Nicée II. Cependant, les théologiens francs manifestèrent une culture religieuse différente de celle des Églises byzantines.

Nous sommes ici en présence d'une divergence de culture et de spiritualité (qui n'est pas sans importance pour la réflexion œcuménique aujourd'hui encore) : cette divergence se creusera durant le moyen âge, et s'accentuera encore durant les temps modernes, exerçant son influence sur la théologie de l'image ainsi que sur la compréhension des sacrements. On trouve ici deux "philosophies" ou "spiritualités" du symbolisme qui diffèrent. Avec M.-D. Chenu, on peut les présenter très schématiquement de la façon suivante. La conception latine, portant la marque d'une influence augustinienne, tend à considérer le symbole comme un *signe qui s'adresse à l'intelligence* : le signe fait connaître, il tient sa valeur du fait qu'une

du Christ et s'ils sont appelés à partager la gloire de Dieu et son royaume, pourquoi ne participeraient-ils pas aussi à la gloire sur la terre ? ».

intelligence le reçoit et le saisit³⁴. Cette conception du signe accorde une grande place à l'esprit du sujet qui connaît. Corrélativement, la parole (l'Écriture sainte) occupe ici une place prioritaire de médiation. Plus tard, cette conception fut développée de manière radicale par certains courants de la Réforme protestante qui attribuèrent une valeur *exclusive* à la parole face aux images (en excluant parfois les images de façon iconoclaste) et face au sacrements. De son côté, le symbolisme oriental présente des traits plus nettement cosmiques et "objectifs" : la valeur du symbole ne tient pas seulement à l'intelligence croyante des fidèles qui en découvrent le sens (c'est la tendance "occidentale"), mais le symbole est, pour ainsi dire, capable par lui-même de représenter par analogie les mystères de la foi (c'est la perspective plus orientale, dans laquelle le point de vue sur le monde divin se prend pour ainsi dire "de l'intérieur"). Le symbole est, dans toute sa consistance, l'expression de la réalité, en l'occurrence l'expression du monde divin. De ce fait, l'image et les gestes sont fortement valorisés à côté de la parole et de l'histoire³⁵. Cette conception du symbole fut encore présente dans l'Occident médiéval et elle subsiste aujourd'hui encore dans l'Église catholique, quoique de façon moins marquée qu'en Orient.

Ces nuances n'ont pas empêché le plein accueil de Nicée II dans l'Église d'Occident. Nicée II a fourni une doctrine des images modeste, mais claire et bien fondée, sur laquelle l'Église catholique vit depuis lors. Cependant, l'hostilité aux images, sur le fond d'une mentalité augustinienne exacerbée, réapparut à la fin du moyen âge, avec Wyclif et les

³⁴ Voir par exemple saint Augustin, *De doctrina christiana* II,I,1-4 (*Bibliothèque Augustinienne* 11/2, 1997, p. 136-141).

³⁵ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 176-178. Cf. C. Chazelle, « "Not in Painting but in Writing" : Augustine and the Supremacy of the Word in the *Libri Carolini* », dans *Reading and Wisdom, The De Doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*, ed. E.D. English, Notre Dame, 1995, p. 1-22.

Hussites notamment, puis avec la Réforme au XVI^e siècle, comme en témoigne en Suisse l'influence de Zwingli et du calvinisme. C'est pourquoi le concile de Trente, au XVI^e siècle, réaffirma en toute clarté la doctrine de Nicée II et promulgua en 1563 (session XXV) un *Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images*³⁶ qui se réfère explicitement à Nicée II : à travers les images, « c'est le Christ que nous adorons », et ce sont « les saints [...] que nous vénérons » car les saints sont *unis au Christ* (« l'honneur [...] renvoie aux modèles originaux [*prototypa*] que ces images représentent »)³⁷.

En guise de bilan, on peut retenir les trois aspects de Nicée II que Jean-Paul II a soulignés dans sa Lettre apostolique *Duodecimum saeculum*, en 1987, à l'occasion du douzième centenaire de Nicée II³⁸. 1^o Le deuxième concile de Nicée témoigne de la synergie entre le Siège apostolique de Rome et le concile : dans ce dernier concile œcuménique reconnu conjointement par l'Église catholique et par les Églises orthodoxes, le pape Hadrien I^{er} (présent par ses légats) joua un rôle décisif. 2^o Ce concile a rappelé la place de la tradition (traditions écrites et traditions non écrites de l'Église) comme référence normative pour la foi, en l'occurrence la *pratique* de la vénération des icônes. Jean-Paul II a expliqué à cet égard : « À mesure que l'Église s'est développée dans le temps et dans l'espace, son intelligence de la tradition dont elle est porteuse a, elle aussi, connu les étapes d'un développement ». 3^o Nicée II a établi la légitimité et la valeur du culte des images en le fondant dans la doctrine

³⁶ *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-2, sous la dir. de G. Alberigo, Paris, 1994, p. 1572-1577. Pour un aperçu de l'histoire de la question des images, on trouve de nombreux textes utiles chez D. Menozzi, *Les images*, L'Église et les arts visuels, Paris, 1991.

³⁷ *Les Conciles Œcuméniques*, tome II-2, p. 1574-1575. Le concile de Trente exclut fermement toute idolâtrie et exige expressément que l'on écarte toute superstition, en se tenant à une saine pratique et à une saine doctrine des images.

³⁸ *La Documentation catholique* 85 (1988), n° 1958, p. 283-287.

christologique de l'incarnation. Dans une perspective à la fois dogmatique et pastorale, Jean-Paul II a proposé en conclusion cette définition de l'art chrétien :

L'art chrétien authentique est celui qui, à travers la perception sensible, donne l'intuition que le Seigneur est présent dans son Église, que les événements de l'histoire du salut donnent sens et orientation à notre vie, que la gloire qui nous est promise transforme déjà notre existence.

Dans le prolongement de Nicée II (et de Constantinople IV), ces explications indiquent une fois encore que l'élément central de la théologie des icônes est de nature christologique : il s'agit de la présence du Christ dans son Église. La théologie des icônes se fonde dans *l'économie de l'incarnation du Fils* (les événements de l'histoire du salut accomplis dans le Christ), dans sa *dimension ecclésiale* (la communion des saints dans le Christ) et *eschatologique* (la gloire céleste, objet de l'espérance chrétienne).